

شخصية المدرس في العربية المعاصرة في الفلسفة النصيف والتلازم بين تياراتها الناريخية والتحليلية

علي زيّعور

I

1 - توهج وتمدد، ازدهار القطاع الفلسفي وتألقه المعاصر والراهن: يحتل قطاع الفلسفة في الفكر العربي المعاصر، والراهن⁽¹⁾، مساحة بارزة. فقد استطاع ذلك القطاع تشييد عمارات كبيرة؛ وجذب إليه الاهتمام والتقدير. وليس وهماً، ولا هو مبالغة، التأكيد على تأجج نور الفلسفة في ثقافتنا وداخل الإنتاج الشمولي. فالكتب المخصصة للفلسفة تزداد، وترسخ الثقة بجدوى الفلسفة، ويتثبت الخطاب الذي يولي الفلسفة قدرات ومردودية، وتنويرات وارتدادات. كذلك يزداد القائلون والواقفون بأن الفلسفة في تجربتنا الفكرية الينبوعية، في مرحلتها التأسيسية ثم النرجسية، كانت محرّكة ونشطة، مؤثرة وبارزة الحضور.

أصبحت الفلسفة ميداناً للتخصّص المرموق اجتماعياً؛ وانتشر تعليمها، والإشادة بها، في الجامعات. فمن الملحوظ أن الفلسفة عالم فكري له حقله، واختصاصيوه، وتقنياته، ومصطلحاته ومرجعياته؛ وله معاجم مستقلة، ودورياته كما مجلاته، وندوات مكرّسة له؛ كما أننا

(1) الراهن: المقصود بذلك الّهُنا والآن، مرحلة ما بعد الستينات أو حتى المرحلة الزمكانية الحاضرة.

نتحدث اليوم عن «دارِ عالمية للفلسفة»، عن فلسفات في العالم، أو عن الفلسفة عند الإنسان كما عن الفلسفة العالمية.

ليست الفلسفة، في فكرنا المعاصر وكما كانت في زمان عِزّها وتوهجها، تابعةً للدين: وليست هي الدين؛ هي مختلفة عنه. قد تتغاذى معه؛ لكننا لا نختزلها إلى ميدان آخر، لا نعيدها إلى غيرها. إنها هي هي؛ هي نفسها. وليست هي الدين أو العلم، لا هي العلم ولا هي السياسة. فمشكلات الفلسفة مختلفة، في عصر الفلسفة هذا، عن مشكلات الدين: تنوّعت اهتمامات الفلسفة، وتعدّدت مفاهيمها؛ تضاربت الفلسفات وتناقضت. للفلسفة شخصية ودوائم ومشكلات، طموحات واستراتيجية، قاعٌ ووجه. وبصفتها تمتلك خصائص الشخصية فقد غدا المسمى الفلسفي ذا وجهٍ خاص؛ ونشاطٍ مستقلٍّ يدافع عن حريته وعن الحرية، ويرفض ما هو شائع وجاهز، ما هو راكد ومتشابه، ما يمنع الإنسان من تعميق إنسانيته وعقلنة إوالياته وعلاقته وتكيفانيته.

إن الأهمية التي تمنحها ثقافتنا اليوم للفلسفة كبيرة. نراها أداة نقدانية إزائية أعمية في الحال والمآل، في دنيا النظر والتقييم، في التفسير والتغيير، في التغاذي مع العلوم والاستقلال النسبي عن العلوم... لقد خرجت الفلسفة من أسوارها: تمدّدت تخومها؛ إنوّجّدت أو إنبّئت في السياسة، والفعل التعبدي، والاقتصاد، والقانون، والأدب، واللغة، و... فاهتمت بالاجتماعي، والعلائقي، والمتعالي. ذلك الخروج، من النظري المحض، جعل الفلسفة تُثمر، وتقود. فالكثير مما كان داخل قلاع الفلسفة نزل إلى الحياة الثقافية؛ وما كان خاصاً بميدان الفلسفة المحضة اندمج وأينع في مجالات الفكر العام، والفعل السياسي، والتعبديات أو الإيمانيات، والمقدّس والرمزيات والتأويليات.

يلاحظ أننا، في تجربتنا المعاصرة وفي القطاع الراهن منها بالذات، شديدو المحبة للفلسفة: نؤمن بدورها القيادي، وبوظيفتها النقدية إن للمجتمع والسلطة أم للفكر والقيم، وبقدرتها على القيام بما يُنات أو يُتوقع

منها ويُلقى عليها. فذلك النشاط النبيل، ذلك الفكر الباحث في نفسه أو في الإنسان من حيث وجوده وطرائق معرفته وميدانُ قِيَمَاتِهِ، عريق الجذور والفروع في الذات العربية، ساع دُؤوبٌ لغرس العقلانية المحضة وتنقيحها أو توسيع تخومها وتعدياتها على قطاع اللاعقل... لا ريب في أن المقولة التي تُنرجس الفكر الفلسفي تُخفي دوافع ذاتانية؛ ففي ذلك التقدير المتضخم للفلسفة، وللمثقف أو للقلم والفكر بوجه عام، منطقة معتمة يتحرك فيها تقدير متضخم للكلمة. آمن معظم العاملين في مصنع الفلسفة بقدرتها على التفسير والتغيير، وبسلطة لها تقف في وجه السلطة السياسية وتطمح للقيادة والهيمنة: إن في خطاب حسن حنفي، على سبيل العينة، ما يُلفت؛ إذ هو متأسس على أنا مركزية، وعلى أنا وُخدية. إنه في تضخيمه التهويلي لدور الفلسفة، ومن ثمّ لدوره الشخصي، يدفع بالعيادي إلى أن يضع على خلفية (إهاب، مهاد) واحدة: حنفي كفيلسوف، وعقلية الطفل، والذهاني، و«البطل» الإناسي، إلخ.. سنعود إلى هذه الأوالية اللاواعية أو الحيلة والطريقة اللامباشرة في الدفاع الذاتي عند الفيلسوف. إلاّ أن مقصودنا، في الآن وفي الهُنا، ليس تجريحاً؛ ولا أنا أقول إن تلك المبالغة المفرطة في تقدير الفلسفة كاذبة، ولا هي صادقة. فالموقف المعافى، المتزن أو موقف خطاب الصحة العقلية والتحليل النفسي، يقضي بأن توضع تلك «التجربة» أمام الوعي. لماذا؟ لأن أخذ الوعي بها (وعينتها، استيعاؤها) يمنحنا معرفة بها، ومن ثمّ قدرةً أو إمكاناً على استيعابها وإعادة توظيفها في بناء التكييفانية أو الضبط المتناقص للشخصية الفلسفية ولل فلسفة والنص الفلسفي.

2 - الفلسفة في شخصيتها الدينامية التاريخية، خضوعها للتفسير التاريخي:

للفلسفة، في الذمة العربية، مكانة ومكان؛ ولقد تميزت بخصائص عامة كوّنت الشخصية الثقافية عبر التاريخ وعلى امتداد أراضي الإسلام. فهناك شخصية لخطاب الفلسفة العربية الإسلامية، وصفات قاعدية عامة، وركائن أساسية استمرت حيّة فاعلة حتى يومنا هذا: تنتهض تلك الفلسفة

من رؤية خاصة للوجود، وللإنسان أمام الألوهية وفي علائقية وتعاملية وأدابية، وللتماسك الاجتماعي والفعل. وبعد، فهذه الخصوصيات للفلسفة العربية الإسلامية (في مرحلتها التأسيسية الينبوعية، أو في مرحلة الاجتهاد الحضاري حيث تتغلب الفلسفة العملية، أو حتى في مرحلتها الراهنة) هي خصوصيات تكونت تاريخياً وتحقيقاً لطموحات إنسانها وديناميات مجتمعاتها. ولم تتكون خارج الزمان، ولا خارج التفسير المجتمعي والمادي للمعتقد والقيم والرؤى؛ ولم تتكون على نحو يجعلها وحيدة غريبة في العالم أو متميزة وبلا شبيه ومثيل في الدار الفلسفية التاريخية. لقد كان تفاعل فلسفتنا مستمراً مع الفلسفة في الأمم الأخرى، ومع مجرى الوقائع وشروط البنى المادية والاجتماعية.

3 - التصنيف التاريخي للنظر الفلسفي . شيماء تجاربنا الثلاث :

سبق أن قسّمنا أفق الفلسفة التاريخي عندنا إلى ثلاث تجارب: أ/ كانت الأولى ينبوعة أو تأسيسية (رفضنا استعمال كلمة «عصر ذهبي» المعروفة عند أمم كثيرة). فنحن هنا نجد ما قبل الكندي، أي حيث فترة الإرهاص والكمون؛ فترة التفتح والنشوء مع الكندي حتى الفارابي؛ مرحلة القمة، مع الفارابي وابن سينا؛ مرحلة النضج أو التعمق والرشد، مع ابن رشد وابن خلدون؛ مرحلة الاستقرار والتشكّل النهائي حتى صدر الدين الشيرازي⁽¹⁾؛ ثم من الشيرازي إلى إقبال في الهند؛ ب/ التجربة الثانية أو، بتسميات أخرى، تجربة الاجتهاد الحضاري الموسّع، تجربة النهضة، الخ.؛ ت/ التجربة الجهادية أي: الثالثة، الراهنة، ما بعد التنوير أو ما بعد التحديث...

4 - من خصائص الفلسفة في التجربة الاجتهادية (مكرسة مع الطهطاوي):

الدين بالمعنى العربي الإسلامي، أو الدين الإسلامي، هو تعضية

(1) صدر كتاب م. ل. جمعه في سنة 1921. لكن المؤلف يورد في المقدمة أنه شرع في تأليف كتابه عندما كان في فرنسا، سنة 1909. وأنا أصدقه.

للعلائقية الأنا بالأنث؛ وهو تنظيم للمجال وفق قيم متعالية؛ كما أنه رابط منظم ومتماسك للذات أمام الألوهية. وبذلك فإن الدين الإسلامي خطاب في المجتمع والإنسان، وليس فقط في الألوهية والعالم الغيبي المفتوح أمام الإنسان والممثل للقيم والروحاني والحقيقة الأسمى. لذا يبدو الدين هنا واسع الرؤية، شمولانياً أو شَمَالاً؛ متوجّهاً إلى الممارسة والوعي، محرّكاً ونسجاً في الفعل والنظر، في التواصل والقيميات، في المعرفة والمصير، في التاريخ والمطلق.

أ/ أتت «الفلسفة»، بإسمها الضيق أو بدلالاتها المتسعة، في المرحلة العربية الثانية أي في التجربة الاجتهادية، بمثابة إعادة تعضية للعلائقية مع الأنث، وللبنية الاجتماعية، وللوضع أمام السلطة وأمام الألوهية. بعبارة تقول الأوضح وليس الأكثر، فإن فلسفتنا الاجتهادية انصبت على الممارسة وعلى الخطاب؛ على الانغراس في الوجود الاجتماعي التاريخي وعلى معنى ذلك الانغراس؛ على فهم المجتمع والسياسة وعلى التغيير في ذلك المجتمع وذلك الواقع. لقد أعادت تلك «الفلسفة» البحث في التفكيريات الشائعة؛ في المألوفيات من مسلّمات ويقينيات؛ في خبرة إنساننا وفي تصورات وأفهوماته... وتلك الإعادة للتحليل والتعضية عمّلت على نحو غير جزئي وغير عياني؛ أي بشكل مجرد، نقداني، أعمّي أشملي.

إن الطموح الفلسفي للطهطاوي، أو لأمثاله من العرب والمسلمين الذين سبقوه في الطموح إلى [التنوير] المادي والفكري، تعبير عن مواقف مُمنهجة في إعادة بَنِيّة وتنظيم المعنى المعطى للإنسان والحضارة، للوجود والعلائق والتاريخ. لقد كانت تلك المواقف تحليلاً ونقداً لمكانة الإنسان العربي، وخصّصاً للمألوف والمباشر في النظر والتقييم، وتغييراً في معنى التاريخ الإسلامي والمسار. وكانت زحزحة في مدلولات للوعي والفكر، للحقيقة والجسد، للحياة والموت، للعلائقية السائدة المتحكمة وللألوهية المسجونة في قشريات ومذاهب مُغلقة ومُعلّقة.

ب/ يقال الأمر عينه، أو ما يقترب منه، بصدد الخطاب الديني على يد الأفغاني أو عبده، ثم من إليهما وبعدهما من السلفانيين. فهنا نلاحظ التغير في المواقف حيال الكائن البشري؛ وجرى التشديد على العقلانية، والتحليل العقلائي لاختباراتنا الحياتية والتاريخية كما لإيمانانا التعبديّة.

5 - التجربة الراهنة مع الفلسفة، المجال والأسس:

تعتز ثقافتنا العربية اليوم بالقطاع الفلسفي الذي، إن في خروجه من أسواره الخاصة أم في قراءته لنفسه وتاريخه تطويراً للذات وللمعنى وتنظيراً للتكيفية، يعلّمنا الشجاعة في الدفاع عن القيم، وفي الالتزام بالإنسان وحقوق المواطن وخير البشرية؛ ويعلمنا التفكير السليم والنقدانية الإستيعابية واتخاذ المواقف العقلانية الأعمية حيال مشكلات التألم والوضع البشري المأساوي أو الذي سيأتي مختلفاً متجاوزاً. وتَحْضُر الرؤية الفلسفية، والمنهج الفلسفي، في معضلات تشغل ساحة الفكر حالياً: قضايا الهوية والمعاصرة، تحدي المستقبل أو نداء الحضارة القادمة، قراءة التاريخ ومَعْنِيَّتِهِ، ومَعْنِيَّة الوعي القومي والفكر السياسي، أُنْسَنَةُ العلم والعقلانية، وضع معنى للاقتصاد، ولعالم ما بعد الآلة، ولما بعد التكيفية الراهنة. كذلك فإن الفلسفة تُحاكِم ظاهرة العالم الثالث، أو موقعها داخل نظام الأقوياء، وقضية العالمية أو الثقافة للإنسان والمناداة بالديموقراطية وبمؤسسات المجتمع المدني، ومشكلات علائقية الأمم، والتلوث...

ب/ لعلنا فرّقنا كثيراً، في هذه السطور أعلاه، بين عمل الفلسفة خارج أسوارها أو خارج ميدانها الخاص وعمل الفلسفة المقرّر لها أو الذي تفرضه على نفسها. صحيح أنها تقوم بدور تنويري في الإنسانيات، والسلوكات اليومية، وميدان المعيشات؛ بيد أن النشاط الفلسفي المنكفئ على موضوعاته ومفاهيمه وميدانه نشاط هو الأول والقصد الأبرز. هذا، على الرغم من أن الفعل الفلسفي المحض يظهر متميّزاً بالنخبوي، والمتخصّص جداً، والمنعزل، والمنكفئ على العقل

والمحض وعلى المطلق والقوانين الأعمّ والمبادئ الأشمل.

ففي رؤيته الشَّمَالَةُ النقدية على الفعل والفكر والمجتمع، على الحرية والحياة والعقل، يتغاذى الوعي الفلسفي الحالي، من حيث هو شكل من أشكال الوعي الاجتماعي الحادّ المفكرن، مع خصائص الفكر ومجلوباته إنّ في دنيا الخلية أم في دنيا المجرة والذرة. فذلك الوعي متحرّك بوقود الثورات الفكرية التي أحدثتها الألسنية والاقتصادانية، علوم النفس والنسبانية. سوف نرى أن التحرير الذي قدّمه دارون قلب تصوّر الإنسان عن نفسه (جنسه، عقله، نوعه، عالمه)؛ وكذلك يُقال الأمر عينه بصدد ما أحدثه التحليلنفس والتصوّر المادي الجدلي للمجتمع، وبصدد الرؤية النسبية في ميدان العلم والحقيقة أو السببية والفيزياء... لقد تغيّرت التخوم، وانزاحت؛ وصارت الرؤية الجديدة للعالم والإنسان أقل نرجسية أو في مركزية هي لا مركزية أو جديدة مغايرة. فليس ممكناً، ولا هو معقول، أن يتجاهل أحد مجلوبات نظرية الكوانتّم؛ أو أن ينقل دون الآفاق الجديدة التي قاد إليها تحطيم الذرة، والكيمياء الحياوية، وعالم الكروموزومات، ودنيا السلوك الحيواني [الإيطولوجيا]، وأجهزة العلم وتطورات التكنولوجيا، ووسائط الإعلام والاتصال، وعالم الصورة والمشهد والبرمجة.

ث/ ومن خصائص الخطاب الفلسفي، إلى جانب قوله في الكائن والتاريخ، كما في نقد المجتمع والسلطة القاهرة والمؤسسات المهيمنة، صياغة خطاب في دنيا التخلف أو ، بكلمة أدمث، في دنيا التنمية ومجالات تحقيق إنسانية الإنسان في بلاد تسعى لإثراء إنسانها عقلياً ومادياً واجتماعياً.

الخطاب الفلسفي الراهن، في ذلك الميدان، نقداني؛ يعي جيداً التغيّرات والمُغيّرات. كما إنه يرفض، بوعي شديد شديد الحدة والتفكرن، الرثاء الذاتي؛ برغم أنه يعطي المعنى الواضح لما هو مرضي وما هو سويّ في حقيقة المجتمع وحركة الفكر العام. من هنا تسهل الإشادة بخصائص

لذلك الفكر الفلسفي الراهن التي من أهمّها أنه يبني، ويتجاوز أزمات المراهقة الاجتماعية الفكرية، ويعي سلبيات المواقف الطفلية، ويرغب بقوة حرة وإرادة معقّلة في أن يكون متماسكاً، صلباً، راشداً وبل رشدانياً.

6 - من مقومات الفكر الفلسفي، تحليل مفاهيم لغوية وحول الألوهية والعقل:

فكرنا الفلسفي، كما سنرى، كثير الشك. فاليقينيّات والمسلّمات، المسبقات والمرجعية والمفاهيم، تُخضّع للنقد والتفحص. والمنطلق عينه يوضع موضع السؤال. حتى وجود العالم الخارجي، في الوضعية العربية عند ز. ن. محمود، ظاهرة يسمى الفكر الفلسفي لتحليلها وتعميقها، للشك فيها والبحث العقلي عن إثباتها أو التحقق منها. وتحليل الكلمة، أو المفهوم، اختصاص فلسفي. وإلا، فمن يحلل مفاهيم مثل الشورى والديموقراطية، الحرية والحقيقة، القيمة والسلطة...؟ وحده الفكر المثقل (المنهك، الرخو، المتهلّل) ينفر من تحليل مفاهيمه. طرائق خطاب التحليل اللغوي، بحسب تحليلنا هنا، تصدق في المنحى الذي تؤكّده وتدعو إليه. ففلسفات التحليل صدامية؛ إنها منسبار ومحقّار، هي مبضّع ترّج الأعماق رجاً. فتلك الفلسفات صلبة؛ هي غير صائبة في مواقفها النفيوية أي في قولها إنها وحدها الفلسفة ولا فلسفة إلا فيها. إنها تعمل في محيطنا النفسي الاجتماعي حارثة وغير مستأجرة. تدبّرها، امتصاص منهجيتها وروحها وما تُثبته، هما تدبّر وامتصاص لأجهزة مُتّبعة، وأدوات تصنع أدوات وتخصّب الوسط الاجتماعي الاقتصادي وأدوات نظرنّا والتقييم. لذا ينطبق على مستثير فلسفات التحليل، في مجالنا الخصوصي الوطني، المبدأ الذي يفيد التأكيد بأن ما «يُستورد» من الفكر لا يكون استيراداً لجهاز أو لسلعة بل يكون تعزيزاً لما تتضح الحاجة إليه في عملية البناء، أو لما يتوافق مع الرغبة بتوليد الجديد النابع من الذات والعوامل الداخلية للتطوير والتقدم.

كانت الرّبمركزية، كشاهد، محوراً في التجربة النبوعية؛ وفي التجربة الراهنة يبدو واضحاً أن المركز قد يتغيّر. فالإنسان، مأخوذاً في ظروف وسلوكات وتاريخ، يطالب بأن يعرف نفسه، بأن يحيا ويعرف كيف يجب أن يحيا، بأن يغيّر مصيره ويؤثر في معنى الوجود وحركة المجتمع ومستقبل العقل. وهكذا يغدو الإنسان غرضاً أكبر للفلسفة. إنه الموضوع والذات؛ يؤد أن يكون ذاتاً بعد أن بقي قروناً مديدة موضوعاً أو شيئاً ومتاعاً. كما إننا نلتقي هنا بموقف فلسفي آخر يُنظر من أجل تيار يجعل الإنسان غير منقفلٍ على البشري أي غير منكرٍ للبُعد الإلهي، للألوهية؛ ذاك اتجاه فلسفي يأخذ الإنسان في علاقة متزنة مع الألوهية، في علائقية تعاضدية منفتحة، في وَسْطية متحركة أو محور ثنائي، في تعادلية حية لا يلغى فيها أي من قطبي الحركة وجانبي القيمة.

أما الموقف الآخر، الثالث، فيبقى محافظاً على الرؤية المعهودة التي تَمركز عليها أسلافنا من الكندي والفارابي حتى ابن رشد والدواني والشيرازي ومحمد إقبال. إلا أن أصحاب هذا الموقف القليداني [التقليدي الرؤية أو النزعة] لم يبقوا سجناء الحُرف. لقد أعادوا قراءة الفكر السابق؛ فغيروا وانتقدوا، وعدلوا في المعاني والوظائف. وقد سبق أن قلنا مراراً، في هذه المجلة، إن خطاب الديمقراطية قد تسرّب، وتخلّل إلى أعماق الفكر المتعالي وإلى تصوراتنا عن الألوهية. من هنا إعادة المَعْنِية المنفتحة أو إعادة التسمية والقراءة لموقع الإنسان في العالم أمام الألوهية.

وتغيّر موقف الفلسفة اليوم من الدين: استمرّ هذا الأخير في مركز أول داخل الفلسفة، إن في التجربة الأولى أم في التجربة الاجتهادانية في القرن الماضي أو داخل «السلفية المحدثّة» حالياً. كان الفلاسفة، من الكندي حتى ابن سينا والطوسي والشيرازي وإقبال...، يرون في الدين قوةً إضرامية ورؤية شمّالة تحريكية وقائدة. لم يوفقوا بينه وبين الفلسفة؛ بل اعتبروه حكمةً حيّةً قديرة قائدة، وموضوع حوار وإحياء للفكر والمآل. مع التجربة الإجهادانية، أعاد الفكر النظر في الدين: فكّروه، فكّروا فيه

(برؤيته ومنهجه، بتصوراته وقيمه، بقدراته وألياته) بحيث أعادوا المَعْنِيَةَ والتعضية؛ وذلك على ضوء الشروط الاجتماعية الفكرية الحينذاكية، وعلى ضوء السلوكات والثقافة ونمط «العقلانية» المتحكمة آنذاك في الإنسان والجماعة والنُظُم، وعلى ضوء روح ذلك العصر في قيمه ونمط حضارته والدور الكبير الذي كان يعطى، في العالم المتنور آنذاك، للتنوير والعقل والإنسان، لقدرة الإنسان في تغيير الشروط أو لحقه في أن يعيش ضمن شروط تعزّز إنسانيته وترفع مستويات المعاصرة والتكيفانية فيه.

وإذا كان فلاسفتنا قد رأوا، في تجربتنا التأسيسية، أن الدين والفلسفة بقوة واحدة، ويُعطيان للإنسان والحياة والمجتمع معنىً واتجاهاً مفتيحاً؛ وإذا كانوا قد انتهوا إلى تفريقهما (را: ابن رشد، ابن خلدون...)؛ فإن التجربة الحضارية الثانية قد ثَمَّرت الفكر البشري المتنور، أو العقلانية في رؤيتها للإنسان كما في قيمها ومنهجيتها، في سبيل ما رأيناه أعلاه أنه مراجعة، وتفكير على التفكير أو في التفكيرات السابقة، وسعيٌ لنقد أشملي إزائي لما كان يحرك المجتمع والإنسان إبان الفترة العربية العثمانية.

أما في تجربتنا الراهنة فنشهد تَمَيّز الفلسفة عن الدين في بعض من المكان والزمان. إلّا أن موقفنا، كما رأينا في هذه الإمامة، ليس افتراسياً ولا هو عدواني. فالإقلاص من أن لكل منهما ميدانه ومنهجيته يُفضي ويُفرض الحوار والتغاضي؛ والروابط التعاضدية هي المُعافية والمعافة، وليس الجفاء ولا الوضع الأحروجي أو حيث الاختيار بين نقيضين. فالنفي المُتبادل، أو رفض كلّ شبه أو صلة في سبيل إظهار القطيعة المعرفية، ومن أجل تأكيد اللاإستمرار واللاتواصل، عملٌ غير فلسفي؛ إنه انغلاق وإرهاب وعبادة للذات. ثم ما هو المقلق، والجارح أو الجديد، في القول الداعي إلى حق الفلسفة في محاكمة خطاب الدين؟ هل في ذلك دعوة لهدم؟ بل هل هناك إمكان لهدم أو قدرة على إلغاء أو إقصاء؟ من المكرس أن أكبر سمة لفكرنا الفلسفي الراهن هي شَغَفُه

بالعقلانية. فالوَلَه بالعقل، أو الهيام بإسطورة العقلانية، خصيصة أولى وأساسية. يعطى للعقل كل دور؛ ويُنتظر من العقلانية تحقيق كل رغبة وإزالة كل مُثلية إن في السلوك اليومي للفرد والعلائقي، أم في المجتمع بمؤسساته ونظمه أو بُنياته ومساره.

نلقى، بدون صعوبة، الكثير الكاثر من الكلام السريع والشعائري الذي يصرخ منادياً بأن العقل هو الحلّ والملاذ، المنقذ والبطل، السحر والساحر، الأداة والغاية. تزدهر تلك التكرارات في الثقافة اليومية، وفي المواقف التلميزية؛ إلا أن النزعة الاستهوائية من جهة، والميول الاستعراضية الإستبذائية من جهة أخرى، تجعل العقلانية شعاراً ونوعاً من الإيديولوجيا الرّخوة القشرية.

وبعد، إن العقلانية، في بعض تياراتنا النشيطة (الوجودانية، الجوانية، الشخصية)، ليست خالية من معانٍ أخرى. فتلك التيارات قد تبدو محاربة، بإسم العقلانية، للعقلانية المحضة. إن بدوي، للمثال، يوحى باللاعقلانية: فهو ينادي بمنطق خاص بالعواطف والمشاعر، بالقلق والخوف، بما هو ذاتي في الإنسان ومرتبّذ إلى الانفعال والأحاسيس، إلى النزعة والرغبة والحدس. تتغاذى الوجودية، كالجوانية والشخصانية، مع التصوّف والحدس والعرفانيات؛ لكن ذلك لا يعني أنها فلسفات لم تَبْنِ خطابها طبقاً لأسس عقلانية.

وتزخر في خطابنا الفلسفي التوجهات صوب المختلف، أو الفروقات وما هو فجوة، وأطرافي، وهامشي أو مهمّش؛ وما هو مطرود، ومسكوت عنه، ومنسي؛ وما هو صامت ومتوتر؛ وما هو ظِلِّي ورمزي... كذلك تزدهر أيضاً أضواء تُسلط على ما هو قطيعة وانفصال؛ وما هو لاغ للاستمرار والتواصل. ولعل هذا المقال، وكما سنرى، مع اهتمامه بهذه الطريقة من النظر (حيث الاتصال أو الانفصال، وحيث الاختلافات أو التشابهات، أو حيث خطاب التوحيد وخطاب التفريق...)، يرفض الوقوع في أحروجة: فالأحروجة تُسطّح، وتختزل، وتلغي الغنى للواقع والتاريخ،

وتَبَثَّرَ الوحدة الحية والترابط بين الظواهر (قا: كَمَا شَأْنُهُ أَوْ إِمَّا وَإِمَّاوِيَةِ الصَّدَقِ أَوْ الْكَذْبِ الَّتِي يَعْرِفُهَا الْأَلْمَانِي تَحْتَ اسْمِ: Wahr oder Sense).

7 - إلتقاطات أخرى، توجّهات حادة:

- طعنا كثيراً في المنطق الصوري. وكان نقدنا له، بل رفضنا الحاد لمساره وطبيعته شبيهاً بحال من أمضيه الشعور بالندم. فكأن ذلك المنطق آخر، وأعاق؛ وسبب العقم وشرود العقل في ميادين غير عملية أو قليلة الخصوبة. وما زال التعجب من «سلطة» ذلك المنطق الطويلة العميقة ماثلاً، وموضع نقمة وتفجع غير مجدٍ. ثم إنني أرى، وراء تلك المرارة من تسلط المنطق الشكلي «المثالي» على الذهن، دوافع أخرى كالخجل من الانبهار بأرسطو «الذي كمل معه الحق»؛ وكالاستسلام عند كثرة من الأسلاف لمقولات فكرية واجتماعية وسياسية كان الأجدر بهم أن ينتقدوها ويحاكموها. كما يخفي الهجوم على المنطق الأرسطوي، [الصوري، التقليدي]، بحسب ما نحلل، «أشياء» كثيرة أخرى: منها الرغبة بالتغيير، وبرفض المعهود وتفجير، وبناء فكر جديد ملتصق بالعياني والواقعي والمتغيرات الاجتماعية. وبعد، فإن ذلك النمط من المنطق أضحى اليوم مغايراً لمنطق العلوم الزاهنة، ولمرحلة النُّسبانية أو ما يلي المرحلة النيوتونية، حيث للقوانين و«للماهيات» معنى يخالف خطاب المنطق الصوري في الوحدة، وعدم التناقض والثالث المرفوع.

- يهاجم فلاسفتنا الأنساق، أو العمارات الفلسفية الضخمة، التي تُغرق في المتشابه وتُدخل الجميع في الواحد والآحادي والكلّياتي. إلا أن هذا الهجوم على المذاهب المتبجّحة الشديدة الاتساع، والطامحة لتفسير أي شيء وكل شيء، لم يمنع الوقوع في نمط الفكر الشَّمَال العمومي الذي حوِّرب وحوَصِر ورفض. لا نفسر هنا تلك الظاهرة داخل الفلسفة في العالم: حيث تُطرح الأسئلة عينها على الإنسان، وتكون الردود متقاربة داخل وعي بشري أو حضارات آخذة بالتقارب، متفاتحة... إلا أننا قد لا نغلو إن التقطنا رغبة غير واضحة، في فكرنا الراهن، بالأنساق

الكبرى، والمذاهب الكليانية، والتوليفات الطموحة الشاسعة.

- ربما بدا أن المسار، في فكرنا الفلسفي العربي، حلزوني. في ذلك مبالغة؛ وتصور قاصر ناقص للتاريخ والفكر؛ وقراءة تُعمم أو منطق تعميمي: إن منطق العموميات إنَّ قادنا فإنه بلا شك سيوقعنا في قراءة للجوانية، أو حتى لأفكار كثيرة في الشخصية والعمارات الروحانية الراهنة، قرية من المناخ العام الذي يسبح فيه فكرنا الصوفي القديم أو فلسفتنا التراثية كما تَمثل عند الفارابي أو إخوان الصفا... لكن القضية أعقد من أن تبسط إلى حد أن يظهر مسار الفكر الفلسفي حلزونياً: فالفلسفة كلام، وأداتها الكلام، وإنتاجها كلام أي فعل لُغوي منظم للفعل. من جهة أخرى، فقد نستند هنا إلى أن الفلسفة، على عكس الحال في العلم، لا تنفي تاريخها ولا تلغيه. النمو، كالسببية، في الفلسفة ليس خطياً؛ ولا هو باتجاه الأعماق أو الأقرب فالأقرب إلى الكمال والحقيقة المطلقة: ما نزلنا نقرأ الكندي وإقبال، أو بوذا وحكماء الصين؛ فنكتشف وقد نغتنى. الحال في العلم مختلف، فعلم المرحلة العربية الأولى ذو فلسفة أو قوانين لا تغذي العلم الراهن أو المستقبلي. البدايات تعود؛ وذات مردود في الوعي الفلسفي: إنها فرصة، ومتاحة، ونسخ، من أجل التقويض أو في عمليات إعادة التدبر وتوليد التنويري التكييفاني.

- تشغل فلسفاتنا اليوم بما هو عملي، وبالمعيوش؛ وتلتزم بالإنسان أي بالدفاع عن الحرية ضد طغيان المال والسلطة والآلة؛ وتُسبّر مشكلات الأنت، والآخر، والتواصل والعلائقية... كل ذلك يجري بعقلانية وشمولية، برغبة يقودها حب الخير والسعادة للجميع؛ وليس فقط برغبة للنظر في أصل الخير والحياة، في أصل اللغة والفكر والدين. فالفلسفة، في هذه الحال، تأخذ بمنظارها ومنهجيتها الواقعي عند الإنسان، والعياني، والتجريبي؛ أي ما هو مشكلات واختلالات في المجتمع والحياة، ما هو نسبي وتاريخي وقضايا حية للبشرية ولحوار الأمم وتكامل الثقافات، ما هو مطروح لاستكمال عمل العالم أو لإعطاء

المعنى للعلوم وللعقلانية أو المآل، للتبعّض والاختلاف والنسبي، للحدّاة وما سيأتي بعد الحدّاة. فالفلسفة استفهامات عريضة، ومعلم كبير، وخطاب الرشداية أي الكثير الزاخر من العقل والرّشد.

- يقترب التّصوّر الفلسفي للكون، للعالم، أو لهذه الحياة، من أن يكون مادي الاتجاه [ماديّانيًا]. فالفعل الفلسفي يحرث هنا بعقلانية؛ وبواقعية [نزعة واقعية] أي يتمثّل يجعل العالم الخارجي أرض الإنسان المكوّنة من عناصر مادية، ومن علائق وظواهر. ذلك التّصوّر، ذو النسيج الصّلب، للكون يترافق مع ما قلنا إنه الثقة العظيمة بالفكر، بقدرة الأفكار، بالطاقة الخلاّقة القائدة للمعرفة. لكننا ذاهبون بقوة نحو الفكرانية.

- نسعى لتجاوز إشكالية الموضوع والذات، الحقل والأنا، الإنسان والبيئة، العالم الخارجي والأنا الفاعل، وما إلى ذلك من ثنائيات هي متكافئة متوازية. فالظاهرة تُدرّس لا في ازدواجية ميكانيكية، بل في وحدة عضوية مفتوحة أو في كل مفتوح تتغاذى عناصره وتتكامل متبادلة التعزيز أو الضبط والتعريف. بذلك نتخطى خطر الغرق في كماشّة الثنائيات؛ فالدراسة طبقاً للتقسيم إلى ثنائية، إلى ضدين أو إلى نقيضين، متّجة. لكنها تبقى دراسة غير دقيقة، غير كافية: ولا تستطيع الإحاطة والاستنفاد، ولا الخروج من الانحصار.

- تبرز التعددية بمثابة اتجاه يتعدى الأحادية في الوجود (وحدة الوجود الصوفي، للمثال). والتصور المادياني الأحادي مرفوض كالتصور الذي لا يرى في الوجود إلّا الفكرة أو الوعي أو الألوهية (والإنسان بذلك مجلّي للألوهية). ليس في الوجود إلا الله، وما الكائنات إلا تجليات أو الصور للنور الإلهي؛ هنا خطاب غير صلب؛ أو هو قول يُذكر اليوم على أنه للصوفي المسلم الذي نادى بوحدة الوجود. إلّا أن التعددية التي تهم الخطاب الفلسفي المنكفيء، كما مرّ، على تحليل الفكر هي التي تتحين عند تدبّر النص. المراد هنا هو أن للنص قراءات متعددة،

أو مستويات متغايرة. وليس المعنى معطى بأجمعيته وبمفاتيحه، أو بكل أبعاده وعتماته، عند القراءة الحرفية للنص. ومن جهة أخرى، تقدم القراءة الحدسية لصورة أو لشخصية، لوجه أو لشيء، معرفة مباشرة وسريعة؛ قد تكون تلك القراءة جيدة عميقة، لكنها لا تكفي إذ هي لا تستطيع أن تُغنيا عن الطرائق الموضوعانية أي لا تستطيع أن تستبعد أنوار العقلانية والتجريبانية. كذلك يكون الإدراك لشجرة أو لغابة، لدبابة أو لطائرة: إنه فوري ومباشر، كلي وبلا طرائق. لكن إدراكنا هذا يحجب تحرك عواطف كامنة؛ إنه يتحرك بمدفونات وبأفكار غير متميزة، بتصورات وذكريات لا واعية. بعد ذلك كله، إن قراءة نص، نقده أو نقد خطاب، عملية معقدة. يُثبت ذلك علم نفس الشهادة، وعلم النفس العيادي (را: روائز تفهم الموضوع TAT، روائز بُقع الحبر لِ روز شاخ)، وتفسير الحلم والأفعال المغلوطة طبقاً للتحليلنفس، ومجلوبات الألسنية في مجال الدال ومدلولاته المُحفّة (المُصاحبة، الثانوية، الظلية، الهاجعة في العتمة أو المطمورة في القيعان)... فنصّ الحلم الظاهر واضح؛ لكن المعنى الصريح، المعطى للعموم وللعلن، ليس هو المعنى كله. المعنى الأغنى، للعارض النفسي (را: زلة اللسان، الخلجة، قضم الأظافر، الخواف، إلخ)، أو للحلم وللنص، هو المعنى الهاجع المتكوّن في أعماق التجارب التي نظن أنها تجارب منسية في حين أنها تكون مدفونة حية وتبقى موجّهة للسلوك والعلائق أو للتكيف والاستقرار النفسي. باختصار، يطبّق الخطاب الفلسفي تعددية المعنى للنص الواحد. هنا أتى الاتجاه لدراسة المنسي والمسكوت عنه، الظلي وما يبقى مطموراً عند الجذور والأسس؛ وهو اتجاه أنشأ - في الثقافة العربية الراهنة - أدبيات رائجة، أو «أدب» فلسفي رديء ووحشي، غائم أو ضبابي.

8 - أشمولة عن المدرسة العربية في الفلسفة:

يبدو أن الثقة الكبرى بالعقل، والثقة أيضاً بالحرية ودور الخبرة في تفحص ثم في تغيير الواقع والمجتمع والتاريخ، تتعاضدان؛ وتبادلان التعزيز مع الثقة شبه المطلقة أو الأصطورية بالعلم، ومع التعطش الظامى

باستمرار وبهم لا يُشجّع للتكنولوجيا ولغرس الصناعة المتطورة الثقيلة في حقننا الاجتماعي السياسي، في الفضاء العربي. إننا ننتقد الآليانية، وآثار التصنيع المعقد المتراكم المتكاثر؛ وقد ننتقد فعل العلم أيضاً وليس فقط سلطة التكنولوجيا عندهم وسحرها أو إبهارها لنا. إلا أن ذلك النقد استيعابي، استباقي وفلسفي؛ إنه يصبو لأنسنة الإنسان والصورة والعلم، أو التكنولوجيا والإعلام والمجتمع (برغم أن سلطان التكنولوجيا ليس كاسحاً في بلاد «العالم الثالث»؛ ويصبو لممارسة نقد الممارسة، ولممارسة نقد النقد، ونقد الخطاب والمحاکمات، ولممارسة التحكم والتنبؤ وفعل العقل.

أما رؤيتنا للفنون، وللفعل الفلسفي في القيميات، فهي دينامية شمولية. هنا أيضاً نسعى لتعميق الفكر المتعصي مع العلم. فالفلسفة عندنا تواكب العلم بمقدار ما يجب عليها أن تقود خطاه، وتتغذى معه، وتؤنسّه. إن الوعي الجمالياتي العربي، والإسلامي، الراهن متناضح مع منطق العلوم الحالية والحالية ومع الرؤية السائدة للمواطن وقيمه. إننا اليوم نمارس فلسفة تعي العلم القائم، ومقومات الراهنية والأصالة والجدة، ومستلزمات المستقبل في الوجود والنظر والمعايير، في الأسيات والعقلانية والقيميات.

إن فلسفة عربية قابلة لأن تتحقق، ولأن يُنادى عليها في العالم، أو تيارات فلسفية عربية قابلة لأن تُقدّم للبشرية، للذمة العالمية للفلسفة، قد تبزغ قوية وتتحول إلى عملاق إن شاءت أو استطاعت الإنجاس من قراءة تحليلية نقدية وتقييمية للفلسفة العربية الإسلامية في شتى تلافيفها وأنساقها ومقاصدها، في شتى أبعادها التاريخية والمتعالية والمعرفية، في شتى حقولها الاجتماعية وفضاءاتها الفكرية والعلائقية. فاليوم، ليس العربي وحده، ولا المسلم وحده، ولا العالمالثاني وحده، مطالباً بتلك الفلسفة أو مستعداً لإقتبالها ودراستها، أو متوقّفاً لثقلها وتفسيراتها وخطابها. إن مثل ذلك المشروع مصيري، وهو كالقدر أماننا. بل

وهو الطريق الأوعد، والوعد الحق. إنه المشروع الأسهل علينا، والأحق أو الأوجب علينا، والأجدر بنا.

لا تعني الدعوة إلى ذلك التيار رفض الحرائة في قطاعات الفلسفة المحضة، أو في القيميات المحضة، والمعرفيات المتخصصة في تحليل العقل وطرائقه، في اقتحام الوجود وعالم الأذهان والقيم بعقلانية حرة مستقلة عن الماورائي والإيديولوجي. ما نود أن يُقال، ويبرز مؤثراً وعقلانياً ورؤية نقدية عامة، هو أن الحقل والتراث والإمكان عوامل موضوعية تهيء أكثر ما تهيء لفلسفة تستعمل الخصوصي لتطل على العالميني، وتتغذى بالنسخ المحلي والعصارة الحية كي تبني للإنسان، للوجود والكون والعقل، للخير والعلائقية المتزنة المتعاضدة. وفلسفتنا القائمة في مواقف، المتلزمة بالإنسان ورؤية عقلانية ومجتمع ومستقبل، ستكون أوسع مدى وأعمق بعداً أو غوصاً كلما توسّع وتعمّق عقلها في مجال إعادة التقييم والمعارية والنقد للمواقف العامة، للتاريخ والمجتمع، للإنسان والحقل. ولا شك في أن إعادة المَعْنِيَة تلك، في بعض حالاتها الحاضرة راهناً، جديرة بالتبصّر وقابلة للعيش والإحياء. باختصار، إن قراءة فلسفتنا المعاصرة لتاريخها الخاص، أو إعادة التدبُّر والمَعْنِيَة لذاتها وحركاتها وهمومها بل ولطرائقها وفضاءاتها، تُبدي اليوم عن عمق في الفعل الفلسفي العربي، عن غنى واقتدار في مجال الفكر المحض والتكيفية المستقبلية والتحليل الشمولي والواقع.

استخلصنا خطوطاً كبرى عريضة لرؤية شمّالة فلسفية للوجود والاستراتيجية، للتكيفية التي ربما تكون فالحة محرّكة في دنيا الذات العربية وحلقاتها الما بعد وطنية. فعلى تلك المبادئ الشديدة العمومية يمكن أن تنهض توجهات لتعميق الفكر المعاري والجمالي وفلسفة العلوم أو المعرفيات عموماً؛ وتوجهات لتعميق ميدان القيم، وأخرى لتعميق الأيسيات والنظر في الميتافيزيقيا والمستقبلات. إلّا أن هذه التوجهات، حيث يتفاعل الوجه المُنْصَب على معنى الفلسفة مع الوجه المنفتح على

العالم الواقعي، لا تقف كالحاجز في وجه توجهات أخرى للفلسفة تتكرّس للتفسير والتغيير، لتولّف العلوم المجزأة بل ولتنوير [تنوير، تحريك أو تغذية، توهيج] علوم الاجتماع والاقتصاد والسياسة. وهنا يُستوحى على الأخص الإسلام بحيث يُجعل نداءات سامية عملية معاً وإسمائية [إصعادية] للإنسان؛ ومن حيث أن هذه الرؤية تتفاعل باستمرار مع طموحات البشري في بُعْدِهِ التجريبي والمتعالي.

هل في هذه القواعد أو المبادئ شيء جديد؟ هل بدت هنا تافيقانية أو انتقائية؟ هل هنا خصوصية أو موازاة مع الفكر الفلسفي السائد في العالم، في هذا العالم الذي صار الإنسان فيه - بحكم ثورات الإنصال - يعرف ما يجري فيه كما كان حالنا في قرية؟ هل تلك التكييفانية متماسكة منطقياً من حيث بناؤها الداخلي، وهل هي متسقة مع الواقع المتحرّك والمستقبل المبرمج؟ إنها مفتوحة، غير مقفلة كالنسق المحكم التعمير والبنية؛ فهي بالأحرى توجهات مرّنة تطرح البدائل التي تصبو لأن تُنظّم بعقلانية الواقع والمستقبل، لأن تُخفّض التوترات والإنجراحات بواسطة تصورات أو استراتيجيّة للحلول الحضارية وللإشكالات والإستلابات، لأن تهدم وتبني أو تحلل وتنتقد وتُقيّم، لأن تسير بتمنّج وتناقح مستمر وذهابيانية لا متوقفة بين الفكر والواقع في اتجاه ومقصد تضيق الشقوق بين أيديولوجيتنا والفلسفة، بين الواقع والعقل، بين القائم فعلاً والمایجب، بين الذات الفعلية والذات المنشودة...

فلسفتنا ليست نسقاً واحداً؛ إنها الإمكانات العامة لحوار تيارات فلسفية، للتعدد الفلسفي المتحاور فيما بينه بحثاً عن الحقيقة. لذلك تَسْقُط مسبقاً مخاوف من أن تقع تلك الفلسفة، التي هي متنوعة الميادين والمحاور والمراكز والأقطاب، في لا منطقية التلفيقية والتوفيقيانية. فالقصد الأشدّ إتعاباً وشقاً على النفس هو بناء نظرية في الفعل، والعلائق، والحلقات المابعد وطنية، والبُعد العالَميني. ولعلّ النظرية في الفعل هي التي تطوي في ذاتها مكثفاً عاماً لأبعاد متلاحمة متعاضدة هي:

المادي أو الاقتصادي (أي حيث النظر في توفير اللقمة ومستويات العيش المتطورة بلا توقف)؛ الصَّغْلِي أي حيث الفعل الصاقل على الفاعل عينه، على الإنسان؛ الفعل النظري المحض؛ الفعل التواصلِي أي حيث علائقية الناس والفعل التشاركي مع الغير داخل الحلقات المتكاملة للمجتمع.

II

1 - إزاحة مقولات فاسدة، خُطِي نَفْيُوه حتى لا نقع في خيبة الأمل من «البطل» [الفلسفة]:

برغم أننا لا نقوم هنا بتاريخٍ مستفيدة للخطاب الفلسفي العربي الراهن، فإننا لا نستطيع الاستغناء عن تاريخ الفلسفة؛ ولا عن إغناثه لنا، أو التفاعل معه وتفعيله [تحيينه]. وبكلمة تلي، فنحن نعتبر خطابنا الفلسفي تعبيراً راقياً، وأرقى تعبير، عن الذات العربية من حيث وعيها بذاتها، ومن حيث طموحاتها في أن تكون ما تود أن تكون عليه (وما تستطيعه، وما تأمله)، وفي اقتحامها للفعل والفكر المحض، للتنوير والتواصل والمسكوني.

لا يتحقق المقال الذي يُطابق بين ذلك الوعي الذاتي بذاتنا وحقيقة الواقع. فهناك ثمة مسافة متحركة بين أحكامنا على ذاتنا وما هو قائم نافذ في الأعيان؛ بين ما في الفلسفة من أمثلي ومجرد وما في البنى الاجتماعية. إن للفلسفة استقلالاً نسبياً عن الحقل أو الشروط الموضوعية؛ لكن دون المضي بذلك إلى حد بعيد وبذّار. كذلك فليس مقبولاً أي مقال يدّعي صدق الأحكام على الذات في مجال المعرفة بالذات؛ ولا هو مقبول أيضاً أو منطقي المقال الذي يجعل الفلسفة (أو الفكر، الوعي، المعنى) وقوداً كافياً نافعاً لتحريك التغييرانية، وغرسها وتحيينها. فالتغييرانية عمليات متكاملة متناقضة تجري على الشروط الموضوعية أيضاً، ومن أجلها، وبواسطتها: إن التكييفانية لن تكون ناجعة، أو شاملة متحركة، إن لم تكن تكييفانيةً منطلقة من الوضع الاجتماعي الاقتصادي ومرتبطة متأثرة

بالحقل العيني. نضع الكثير من المسؤوليات، بل ومن القدرات والجبروت، على الفلسفة، في الفكر العربي؛ ربما يوجب علينا ذلك التنبُّه الناقد إلى ما قد نقع فيه من خيبات أمل ومن سوء تقدير.

2 - ترسيخ مقولات، إدخال مفاهيم جديدة وتعزيز إمكان تكثيرها: استطاع الخطاب الفلسفي العربي الراهن، بل نجح على نحو بارز، أن يَصْقل فكرنا بالعالميني الراهن. فقد انفتح ذلك الخطاب، قارئاً متفاعلاً، على الفلسفة في العالم أي التي ليست هي أوروبية غربية، ولا روسية سوفياتية، ولا أميركية أو هندية... وليس من الوهميات، ولا من الظنيات، القول الذي يؤكد أن ذلك الخطاب المذكور ليس متخلفاً عن الركب الفلسفي في العالم، ولا جاهلاً أو متجاهلاً، فاتراً أو سلبياً، حيال ذلك التنظير العقلاني النبيل البناء. تلك هي أيضاً حال القيل الذي يؤكد أن الخطاب الفلسفي عندنا كان دائماً، وما يزال، سباقاً حيال الفعل السياسي ومحلاً لهذا الفعل ولطرائق الفكر وللإيديولوجيات. كذلك فقد أفصح خطابنا ذاك عن طموحات الحقل، وسعى لتقديم المعرفة الدقيقة بالواقع المنجرح وبالاهتمامات الشَّمَّالة، وللتحليل النقدي للعقل والتجربة الإنسانية والمصير، وللبحث الحرّ في المجردات والأعميَّات...

وعَمِلت فلسفاتنا العربية الراهنة، بجديّة وجدّة، من أجل الإنسان: دافعت عن حقوقه؛ ولا سيما عن إتصافه بالحرية والمسؤولية اللامحدودة بعقله في حرائق الواقع ودنيا القيم، عن دوره في هذا العالم وداخل العلائقية والتواصلية. إن مَعْنِيَة جديدة للإنسان والحقل والمصير والتاريخ قد تبلورت، في نظراتٍ عقلانية نقدية وعامة، على يد النظر الفلسفي العربي الراهن.

تزدهر في الرّف الفلسفي العربي، داخل المكتبة الدارسة للتنوير أو الحداثة والراهنية، البحوث المجرّدة والأنساق التي تقارب الإنسان والمعنى، السياسة والسلطة؛ ونلقى الأشمولات التي تنظر للصيرورة

أو للمصير والحياة، للرمزي والعقلانية، للغة والكينونة والحدثة، لما هو غير ذاتي وغير مُفَرَّد، لما هو غير تجزيئي وغير عياني...؛ ونلقى المواقف النقدية العامة من التاريخ والألوهية والوعي، من المعرفة والمادة والحقيقة والروح، من العقل والخبرة الحياتية والذات والعالم الخارجي... لقد تعزَّزَ الزخم، والنسغ، الفيلسوفان في الممارسة، وليس فقط في الخطاب؛ في النظر والتطبيق، في الفعل والتأمل المجرَّد، في «الحكمة العملية» كما في «الحكمة النظرية»، في التاريخ وما بعد التاريخ، في هذا التنوير وما بعد ذلك التنوير، في نقد الفكر الأجنبي والذهنيات المحلية...

3 - تصنيف التيارات الفلسفية في الوعي العربي المعاصر تبعاً للتسلسل الزمني ولترابط فترة القرن الماضي مع القرن العشرين (أي الفترتين المعاصرة والراهنة):

غنية هي التيارات الفلسفية المحرَّكة للفكر العربي المعاصر. إنها مواقع متداخلة، متكاملة: تتعاقد فيما بينها، أكثر مما تتناقض، ضمن المقصد الأسمى للفلسفة المحضة وللحكمة العملية؛ وضمن الحدثة التي تستمر وتظهر ليس كمعطى جاهز ويُنتهى منه بل كمهمة أو رسالة ينبغي أن نديم القيام بتبليغها وإعادة صقلها. ما الطريق إلى تصنيف مرن متحرك يتخطى مخاطر الصنافة، أو النمطة، والدوغمائية المتصلبة؟ لا بد، في الخطوة الأولى، من التقييش؛ ثم يلي ذلك الفرز؛ ثم التصنيف إلى أنماط، إلى أجموعات متشابهة إلى حد ما أو غير متنافرة. لكن التصنيف، أو الترتيب، الزمني، هو الأسهل: إنه الأقرب للتناول؛ وقد لا يستلزم كبير عناء، ولا صرامة ودقة. بعد تقييش الكتب العائدة إلى رف الفلسفة، في المكتبة العربية، منذ أوائل هذا القرن حتى أول التسعينات نتقل إلى خطوة لاحقة تكون المتاحة أي حيث تتاح المناسبة للفرز والتصنيف تبعاً للتسلسل الزمني. وفق هذه النَّمَاطة ستظهر أمامنا الأجموعة التالية:

أ/ الأفغاني وعبد، أي الحركات الممثلة للقطاع الأكثرى وللنمط الفكري الاجتماعي المنفتح. هنا نجد الفلسفة التي هي: «مذهب في الاجتماعيات وفي النفسانيات يدافع عنه». وينطوي هنا التيار الذي يُدخِل العلم بثمراته ومنهجيته؛ والذي يؤسّس للنظم والمؤسّسات المتطورة، أو للنصوص والبنى التي تغذي مسار الفكر والمجتمع.

ب/ بعد محمد عبده تأتي، في ترتيب تاريخي أعمال رجال منهم: أ. ل. السيد، وعبد الرازق، والنشار...

ت/ يلي ذلك مرحلة ما بعد الستينات حتى هذا العام، أو أواخر هذا القرن.

برغم المحمود، وهو كثير، في هذه الصنافة، القائمة على التأرخة والتسجيل، فإنه من الصعب أخذها كأرض صلبة. إذ قد تغفل الرؤية السليمة حيث التضافر والتعدد، أو التداخل والغنى؛ ونقع في تسطيح للظاهرة المدروسة، أو في تسلسل خطّي مستقيم، ومن ثم ناقص قاصر. ومن مثالب ذلك النوع من التقيّم، والفرز، إغفال المجهولين، وتناسي التطور داخل الفيلسوف الواحد أو التيار الفلسفي عينه، والوقوع في صعوبات وتعقيدات... باختصار، إنما ندوّن هنا، ونَبْسط، ونَصِف؛ كذلك الرؤية الفلسفية لتاريخ الفلسفة (وللموضوعات الفلسفية) تكون هنا كليلة مبتسرة.

هنا، في جميع الأحوال، لا نستطيع إغفال الكتب الأولى، التأسيسية أو التدشينية، في المضمار التاريخي. فهناك كتاب محمد لطفي جمعه: «تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب» (1921)⁽¹⁾؛ وكتاب

(1) يُقترح أيضاً التقسيم إلى: الاستمراري، المهجّن، المنقطع؛ أو إلى: المقتلَع، المهاجّر، المهجّر (إلى حضارة غربية)، النازح؛ أو إلى: فلسفة الجوهر، فلسفة المادة، فلسفة الدين، فلسفة المجتمع، فلسفة اللغة، فلسفة الكائن، فلسفة اللاممكّن حضورها أي المعبرة بمثابة المطلّق أو الأيُسة.

جميل صليبا (1926)؛ ثم نذكر: إبراهيم مذكور (1934) . . . وبعدها صار النهر أغزر. ومن السوي هنا أن نستدعي كبار محققي، أو ناشري، النصوص الفلسفية العربية الإسلامية: بعض المستشرقين، محمد عبده، عبد الرحمن بدوي، إلخ. وبعْدُ، بَعْدُ أيضاً، فإن خطابنا الراهن في الفلسفة لا يَنْسَلِخ، ولا يمكن له أن يتعد أو ينسلخ، عن الفلسفة الإسلامية المعروفة في هذا القرن داخل الهند، وشتى الأمم الإسلامية الأخرى: فقراءتنا اليوم للندوي، أو لمحمد إقبال، أو لعلي شريعتي، توضح لنا ذاتنا؛ بل هي قراءة تشرِّحنا، تُلقِي بنا إلى التساؤل، تُفرض علينا الوعي بمسيرتنا وموقعنا، بمستقبلنا ودورنا، بمصيرنا ومصيرهم ومصير العالم قاطبة.

4 - النِّمَاطَةُ الْمُؤَسَّسَةُ عَلَى عِلْمِ الرِّجَالِ :

التقميش للكتب الفلسفية، أو تجميع وإحصاء «الشخصيات التاريخية» التي حرثت في الحقل الفلسفي وخصبته وحدثته، طريقة سبق أن قلنا إنها خطوة أولى أو مرحلة التماس الشامل والمقاربة الممهّدة. نتغذى هنا بوقود حرّك فيما مضى «علم الرجال»، وقطاع الطبقات (في الفرق، أو العلوم، أو الصوفية، أو الأمم): هنا كان يختار الأسلاف مشاهير الشخصيات الحارثة داخل قطاع فكري معين، ثم تُقدم هذه الشخصيات، أو تُعرّض، دون نقد: تُعرّض للمدح، وعلى نحو ميكانيكي خطّي لا يعدو العمل التاريخي الواصف والتعليمي. لهذه الطريقة المنهجية حسنات؛ وهي تسهّل النظر، وتعبّل الظفر. لكن قد تكون الإبانة هنا مكثفية بالقمم؛ وبالشخصيات التي تظهر حائلتة كالمعزولة عن بعضها بعضاً، أو كالمنفصلة عن الواقع والسياق. كما يُخشى هنا من انعدام الرؤية العمومية، ومن الإبتسار، والانتقائية؛ وقد تَرَدّ هنا المعلومات بلا غريلة. لذا لا بدّ من توضيح مسبق للمعايير التي بموجبها نختار شخصية فلسفية دون أخرى، ونحاكم مذهباً، أو نحذف آخر؛ ونلمّع فكرة أو نندبّر أخرى. بعبارة أوفى، تفرض الضرورة المنهجية هنا أن نخرج إلى الوعي، ونضع أمام العلانية والمحكمة، المنطق الضمني (أو البنية التحتية،

أو الهيكل العام (اللاواعي) الذي يوجّه أحكامنا واختياراتنا، أو تقطيع النشاط الفلسفي وتقسيمه وتنظيمه.

5 - التقسيم الثنائي للمواقع، القطاع الغريزي والقطاع الإسلامي (التقليداني)، التزايد المستمر للقطاع المشترك بينهما:

يتملّقنا نوع آخر من التصنيف يقسم إلى مجالين متباعين المعطى الفلسفي: قِسم وافد إلينا، متواز مع خارج أو يربطنا بالخارج (العام) ويغذيّننا به. أما القسم الثاني فمنطلق من الذات، ومتغاذ مع تاريخنا الفلسفي. هنا نتأوّل ونتدبّر ذلك التاريخ، أو نكون مستكشفين له وقارئين. في القطاع الأول تحرث: الوضعانية لزكي ن. محمود وما شابه أو شاكل، والوجودانية (بدوي، إلخ)، والشيوعية الروسية... أما القطاع الآخر، المغلّب للداهلي والخصوصي، فيلعب فيه: الكلاميون عند م. عبد الرازق وعلي س. النشار؛ والتصوّف أو العرفانيات عند مصطفى حلمي، وعبد الحليم محمود، والغنيمي التفتازاني والشيبي؛ والأصولية الممتدة الموسّعة، والأصولية المعمّمة (الموسّعة، الحضارية) عند سيد قطب والندوي، والسلفية بدرجاتها المختلفة...

تُسهّل هذه النمطة الالتقاط، والتحليل. لكنها تبقى اختزالية، وفي العمومي جداً، وفي المبتسر. وأهم ما يجرحها هو أنها تفصل بحدة وتعسف، بل بتعمل ولا واقعية، عطاءنا الفلسفي الراهن إلى إثنية تبتز وحدته العضوية، وتلغي الرؤية الكلية الدينامية الحية للمفكر الواحد ولل فکر. وليس من الفلسفة بشيء عمل مسحي وتقطيعي من هذا القبيل، لا تصمد كثيراً تلك المعايير. ويُقال هنا أيضاً: ليس فعلاً فلسفياً شطر الفعل الفلسفي العربي إلى شق يؤوب إلى فلسفة غربية خارجية (الشيوعية، الوجودية، الوضعانية...)، وآخر يترد إلى تاريخنا الفلسفي المحلي (فلسفة عربية إسلامية، اجتهدانية، سلفانية، أصولانية، أصول فقه، كلام محدث). فالظاهر الجلي أن الفعل الفلسفي واحد، حتى عند

الذين قيل إنهم غلبوا، نظير ز. ن. محمود أو بدوي، مذهباً شائعاً في الدار العالمية للفلسفة. إن الشقين ليسا طرفي هوة أو وادٍ؛ بل هما عنصرا بنية واحدة مترابطة، ويرفضان معاً قومية الفلسفة ثم نسبتهما إلى أمة معينة أو إلى قارة مُترجسة مُسَفلة.

قد ينطبق، إلى حد غير حاسم، ذلك التقطيع ثم الاختزال للفكر على بعض الدارسين الذين تركزوا حول الفلسفة الإسلامية. لكننا مع ذلك نلقى الانفتاح والتفاعل، أو الحوار والاستلهام الحذر، حيال السائد في الفلسفة إن عند غيرنا من الأمم أو الثقافات أم في الوعي العام للفلسفة في الثقافة العربية الراهنة. بالأوفى، في ذلك التقسيم الثنائي الحاد قصور، وعدم إحاطة، ونقص في الاقتدار، وإنكار المبادرة والأصالة، واختزال للوعي الفلسفي. ليس شاقاً دحض ذلك التصنيف الذي يأتي من خارج، ويتميز بأنه كالمفروض ومتعسف: فنحن هنا أمام صنف قاسية، تبسط وتسطح بل وتحذف وتبرز. ينقص ذلك التصنيف القدرة على الإحاطة الكافية بالتيارات والمواقع: يُغفل المبادرة الفردية، وحرية المفكر وقدراته، ومحلياته، وخصوصيات مجتمعه وتاريخه. لعل في ذلك التقسيم إغماطاً لحقنا، وإجحافاً: فنحن شاركننا وأسهمنا؛ ونرفض طغيان الفكر الخارجي، ونفكك الرغبات بالاستلحاق. لقد حاورناهم؛ وكنا في موقف النقدانية الاستيعابية، لا في موقف التلميذ؛ وفي عقلية المحاور والمُغيّر والمتحرر وليس في عقلية المتلقي، والمنفعل، والفاتر. وإذن، ففي التصنيف المانوي لوعينا الفلسفي كثير من النقص في الاقتدار، والقصور عن الإحاطة والشمول، وإنكار الإسهام والمشاركة والتشارك، والرغبة بالإنقفاًل وبقتل مشاعرنا بالحرية... ذلك كله، وربما مع مثالب أخرى، يجعل الرؤية المانوية لتياراتنا الفلسفية مبتسرة تُغفل عطاء بدوي أو ز. محمود داخل الوجودانية أو الوضعانية، وتُحاكِم وفق معيار غير صلب وتقليصي.

6 - التصنيف المنتهض من النظر إلى الإنسان، أو تبعاً للمذهب الإنساني المطروح:

نحن في عصر الإنسان: فالإنسان، بالمناهج التي قادته إلى الارتفاع عن وضعه وإلى صقل كينونته، يواصل باستمرار نقل وجوده من موضوع [غَرَض] إلى ذات، ومن حادثة إلى حادثة؛ ويسعى لأن يجعل من تلك الذات محور الفكر (العقل)، وأساس الامتصاص التجاوزي الاستيعابي لما هو غير عقلاني فيها، دون أن تتقفل الذات على بعدها التجريبي أو جوانبها المادية المحسوسة والعيانية. لنقرأ أن العربي يرسم في هذه المرحلة من التكييفانية، وجهة الإنسان، ويصور الحيوان أو كل كان حي. الإنسان اليوم، عندنا، نصوّره على الورق، أو في لوحة تُعلّق على الجدران؛ ونتصوره كائنًا قديرًا، ومَصْدَرًا للفكر، أو مَتَجًّا ومَطَوَّرًا للمعرفة وللمعنى. الإنسان إذاً، عندنا، يعطي لفكره وظيفة تحليلية، وبُعداً جدلياً (كلاهما معاً، بتواصل بين المرحلتين أو بدون استمرارية بينهما). كما إنه يكامل المنهجين: العقلي، والتجريبي... ويطوّر الحقيقة أكثر فأكثر، وأوضح فأوضح. ويتحمل المسؤولية، ويعيش حريته، أجلى فأجلى، وأعمق فأعمق.

لذلك؛ ربما يكون الأقرب إلى ما نراه حقيقياً، أو مستوعباً ونافذاً، في الرؤية الفلسفية للتوصيف (والتصنيف، وإقامة الترابط والتلازم، وشتى عمليات مَسْح ثم فرز التيارات الفلسفية العربية حالياً) هو أن نأخذ - كمعيار أو «ميزان» - الإنسان في فعله وعلاقته. تُصنّف التيارات، في هذه النمطة المقترحة، تبعاً لرؤية كل منها للإنسان: فالوجودانية، للمثال، ليست مصنّفة هنا وفق مصدرها الخارجي؛ بل تبعاً لرؤيتها وتصورها للإنسان من حيث انغراسه وقيمه وطرائق نظره. كذلك فلا يهمننا مصدر المنطقانية أو الشخصانية؛ بل إن الاهتمام الأكبر والأهم لنا هو تصورات هذه الفلسفة أو تلك للأسياس، والمعرفيات، والقيميات، أي لطبيعة الموقف من المعرفة والفعل والعلائقية والمتعاليات، من مشكلات البشري واتجاهه ومعناه، من المبادئ العامة تجاه الحياة والمجتمع والعقل

أو الكائن والفكر والحضارة.

كذلك يهمنّا أيضاً أن ننتهض من ميزان آخر، لكنه مشابه وموضح للميزان السابق، هو الانطلاق من معيار يأخذ الإنسان في بُعد الارتباطي بالألوهية. بذلك نبني نماطة هي: النمط المنطلق من الألوهية؛ النمط المُجافي للألوهية؛ النمط الموازي بين القطبين؛ تغليب الأنوسة؛ الابتعاد عن قراءة الألوهية أو عدم التعرض لموضوعها الإشكالي...

7 - تعيين آخر للمواقع، مَوَاقِعُ أخرى داخل الاستراتيجية الكبرى: ربما سهّل المسح للمصنّفات، في ميدان الفلسفة، في هذا القرن، ولا سيما فيما نود أن نكرس له هذا المقال أي في المرحلة الراهنة (الحالية، الحاضرة، منذ الستينات)، رَسَمَ مَوَاقِعُ أخرى للتيارات المتناضحة داخل الوعي الفلسفي:

هل نضع، في موقع أول، ما هو متمركز حول الوعي، أن المثال، أو الفكرة، ثم نضع، في الموقع المقابل، ما هو متهض من المادة، أو الشروط، أو الواقع والممارس؟ تعجز هذه المانوية الحادة عن الصمود، وتفتقر إلى الدقة. فالواقع الفلسفي، وحتى نشاطنا الفكري العام، أغنى وأعقد من أن ينحصر ويُحصَر، ويتقطع إلى غرف داخل الكل العام، أو البيت الواحد، أو القوى المتكاملة للشخصية (للمجتمع، للنفس، للفكر، للوعي...).

إن مؤلفاً واحداً قد يكون، في الآن عينه وعلى السواء، متممياً إلى التيار المثالي في قطاع، أو تدبّر، أو توجه ونظر؛ كما قد يكون أيضاً حارثاً في الاتجاه الواقعي (الواقعية) حيال مشكلة فلسفية أخرى. هل هو بذلك تلفيقاني؟ أيكون الفكر هنا انتقائياً لأنه لم يكن مادياً صرفاً، ولا مثالياً محضاً؟ لماذا لا يكون التيار المادي عينه، أو التيار المثالي عينه، حاوياً على توجّهات ومكوّنات موجودة في «غريمه»؟ لقد تجاوزنا الخطاب الذي قال بجنس بشري صافٍ، أو بعرق صافٍ، أو بواحدية

محضة صرفة؛ ربما كان الجنس، أصلاً، موحدًا واحدًا قبل أن يتقسم إلى مذكر ومؤنث. بقي ذلك وحده، ذلك الصفاء والنقاء في العرق والأقوامية، داخل الحيوانات، أو النباتات، القائمة عند الدرجة الدنيا من السُّلم. ألا يصدق ذلك بصدد المثالية الصافية أو الواقعية الصافية، أو ما إليهما؟

لا يحظى بالوقود، والصمود، تقسيم الفلاسفة وموضوعات الفلسفة إلى: اجتماعيات ونفسانيات. قد يكون أقرب إلى النجاعة تصنيف وعينا الفلسفي إلى: معرفيات (أبيستمولوجيا أي علمائية؛ والنظرية العامة في المعرفة، معرفاء، عرافة)، وأُسيّات (أونطولوجيا، علم الكائن أو الوجوديات)، والقيميات (النظريات في القيم، في الجميل). لكن هذا التقسيم سيكون قليل المردودية، كثير التعقيد ويوقعنا في الإضطراب والفوضى، إذا ما حاولنا تطبيقه. فهل إذا أخذنا يوسف كرم، على سبيل المثال، تبعاً لذلك التقسيم الأثلوثي، سنستطيع حجره دخل قطاع وحيد؟ ربما؛ وإنْ بصعوبة. لكن ماذا علينا أن نفعل بعد ذلك بأيديولوجيته، أو بمنتوجه في حقل تأرّخة الفلسفة، أو بوصاياه و«أحكامه» على التيارات التي تخاصم ذاتياته وعندياته وشتى ما يحفّز نرجسية تومائيته الجديدة أو «فلسفة» الدينية المتديّنة؟

ستسقط أيضاً، في الصعوبات والمخاطر، الصنافة التي تضع المؤرخين للفلسفة في موقع، والباحثين أو المتفلسفين في آخر. وقبل ذلك رفضنا أن نقسّم عطاء حسن حنفي، أو عبد الرحمن بدوي، إلى قطاع فلسفي إسلامي، وإلى آخر غربي هو الظاهراتية، أو الوجودانية. كذلك، رُفِضت القسمة إلى إيديولوجي، وإلى معرفي؛ أو إلى محلي داخلي وخارجي عام؛ أو إلى تاريخي ومفارق للتاريخ، إلى تاريخي وتاريخاني.

ماذا ستكون الصنافة التي ستتبعها هنا؟ ما هي الواقعية التي ارتأيناها، أو ينبغي أن نرسمها، للفكر الفلسفي العربي الراهن؟ قد يكون التقسيم الأفقي، في توليفة عقلانية مع التقسيم العمودي، حلاً. لكن هل ذلك ممكن؟ ألا نقع في غول التليفيقانية التي تُجمّع المتنافر، وتُلاصق أو تكدّس

وتكوّم؟ إن التيارات الفلسفية، الدينامية، متغاذية: تتبادل التضحية والغذاء، تتناضح وتتواضح، تتفاعل وتتكامل. وسنرى أن كلا منها يتمحور حول جانب، أو فكرة رئيسية، أو محور، أو صميمة (ثيمة). يُعمّق كل تيار منحى، أو قضية أو رؤية. لكن الفلسفة تغتني بذلك التقدم، وبالتعمّق القادم إليها من كل قطاع، أو كل مذهب، أو كل ميدان. بذلك تتحرك فلسفتنا، وتُحضن كل أبنائها. وتغتني بصراع ميادينها، وأقطابها، وصميماتها: تعطيهم الوحدة، تشكّل لهم الهيكل العام؛ وتأخذ منهم ما يغذيها، ويُنقّحها ويُنقّحها. ثم ماذا؟ أين صرنا؟ إلى أين وصلنا أو سنصل؟ لعلنا وصلنا إلى خطاب واضح يرفض المعيار الواحد، والاستكفاء بعامل حاسم آحادي. القراءة المبسّطة التبسيطية هي فقط، وإذ تختزل وتُشَيِّء وتقطّع الحيّ الضرامي، القادرة على توفير التصنيف الذي يزعم أنه قطعي ونهائي، بتار وجازم، حصراني وكاف.

يُنْتِج النظر في المعايير، بشمولية وبمنهجية عقلانية، أن القيم ليست متدرجة في سلّم خطي، آلي، مستقيم، هندسي وجامد. ويُستدعى، ثانياً، أن النظر في الإنسان محور فلسفي ينطوي على المباحث في الوجود والألوهية لا يفوقه، بل يغذيه ويناضحه، أي محور آخر. ثم يُستدعى، ثالثاً، أن المادة الرمادية، أن العقل رؤية ومنهجاً وأداة، أغلى من أي مادة أخرى (ضرورية ومتفاعلة، وملتحمة متكاملة) غير رمادية.

تبدو فلسفاتنا أئمن فأئمن، لازدياد اقترابها من الديناميات المتحركة بتنمية إنسانية الإنسان، ومن القيم المحرّكة لعقلانية في المسعى للسيطرة على الوجود والتحكم بالمصير.

III

1 - من التوصيف ثم التصنيف إلى التحكم والاستباقية، الفلسفة مشروع حضاري واستراتيجية:

ليس التوصيف عملاً فلسفياً؛ لكنه خطوة أولى لسيرونة العلم. أما

التصنيف فليس بعيداً جداً عن أن يكون أحياناً عملاً فلسفياً يقوم على التبصرة بالتراطيب، والكشف عن التلازم، داخل التيارات الفلسفية التي لا بدّ علينا من إدراجها في نماطة نافعة لكن لا تخلو من الخلل (اللاواقعية، الاختزال، التكلّف والإصطناعية، إلخ.)، أما التحكم (أو التنبؤ، أو كلاهما معاً) فنشاط أساسي للفعل الفلسفي؛ وللعلم أيضاً. إن الفلسفة افتراضات كبرى، ومشاريع للمستقبل، ورؤية شاملة للمتمزّن، وتوليفات. ولذلك فإن القدرة على التحكم هنا مأكثة في صلب الرؤية النقدية المعيارية للفلسفة؛ وبغير أن ننسى أن إمكانيات التحقق هنا ليست فورية، ولا حتمية. بل وقد تكون بعيدة المنال، أو كالأحلام واليوطوبيات:

أ/ يجابهنّا، في الوعي الفلسفي العربي، العريق جذوراً وامتدادات، توجّه متشعب يجب الحذر منه أو، على الأقل ريثماً، إحالته إلى منزلة ثانوية ثم نقده وتخطيه: فبموجب الإستناد إلى أن للعلم وظيفة هي التحكم والتنبؤ، كما سلف، نستطيع هنا الإعراب عن الرغبة، بل اللابُدّة، في أن يكون نشاطنا الفلسفي موجّهاً أي نتحكم فيه بحيث نبني ونهدم، نعيد التعضية والمعنّية. فالفكر الفلسفي الواجب علينا تحليله وإعادة تقييمه، وفق الظروف التي تغاذى معها ووفق شروطنا الواقعية وطموحات الإنسان وطبيعته، هو تضخم الإنجرّاحات والإنفعالية. كذلك فعلينا التوضيح الفلسفي للإنسانمركزية، وللربّتمركزية، وللربّسانية كما لصعوبات التفكير العلمي أو ضعف تطبيقاته المحلية، ولتخلّز سلوكات، للتخلف النسبي، لطرائق النظر والاستجابة، للعالمينية والعالمالثية أو الإسلامية المحدثّة من حيث هي خطاب ينتقد ويستوعب النظام العالمي القائم للسلعة والسياسة والفكر.

ب/ ومن الخصائص المرحلية، التي يجب إيلاؤها كل الأهمية بل والأولوية والتي تميّز فلسفة هذا المقال في دراسة الذات العربية الباحثة عن التكييفانية الأسرع والأجدي، ذكرنا ونذكر: التفسير بالسببية الواضحة المقتصدة أي المناقضة للسببية القافزة المرفوعة التي سادت في الجماهير

العربية اللامتكيفة بعد كفايةً مع منهجية العلم والتفكير الممنهج. وهناك أيضاً خاصية الانطلاق من الخصوصيات في المجتمع والتاريخ؛ وخاصية اقتحام دنيا العقل والاقبال النقдاني بافتراض دارٍ عالمية كي نفتح عليها ونستوعبها ونحاورها، وخاصية الفهم الأجمعي للإنسان من حيث هو وحدة حية مع التشديد على دوره الفعال في التاريخ والتغيير والتقييم.

كما إننا نكتشف، بعد أيضاً، أن تياراتنا الفلسفية الراهنة تتميز برفض التلفيقاتية؛ وبالاهتمام بالمعيوش، والدهمائي، والأكثرية، والمظلومية، والانغلاب أمام اللقمة؛ وبنقد السلطة وكشف اللاعقل. إننا ننتج فلسفة حضارية، وخطاباً في الحضارة، ومقالاً في الفعل والنّص والتواصل؛ وليس فقط في الفكر واللغة أو في الكائن والقيمة.

ت/تسير نظرياتنا نحو الفلسفة المحكمة، والرشدانية الناضجة الشخصية المشرّعة لذاتها، وبتجاه الحكمة في الذات داخل الحقل، وفي الفعل والعلائقية والمحكمة. هل أو كيف نصل، ما هي الطريق، وكيف تكون الحكمة؟ ما هو الفعل الحكيم الذي يُنظر له الفيلسوف؟ إننا نسعى ونتساءل حيال: «الأفعال الحكيمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام وإحكام وإتقان» (الباقلائي، التمهيد، القاهرة، 1947، ص 31). تلك الرُشدانية، حيث الشخصية للفرد أو للفلسفة تنضج وتستلم نفسها وتشرّع لذاتها، كيف تكون؟ هل تُبلّغ؟ إن الاستقلال الإسهامي حيال الفلسفات في الأمم الصارمة الشديدة الصناعة حالياً هو أكبر خصائص الرُشدانية. المطالبة به دليل وجود الوعي بأزمة وموانع؛ وبرغبة في التعلم والتجاوز، في إعادة تعضية الذات والمعنى. إلا أنّ الاستقلال المرغوب، كما الذي قرأناه منذ الجزء الأول من أعمالنا وفي الكتاب الممهّد لها (مذاهب علم النفس، ط 1، 1972)، مختلف عن الدعوات اللابريئة أو القاصرة للاستقلال عن التراث والغرب معاً. فليس في دعوتنا انفصال عن التراث والتراب والجسد؛ ولا عن الذات والنحن والهوية. نوّد الاستقلال المُحاور؛ الذي ينتقد ويغتني، ثم يتجاوز ويخلق. ذاك كان معنى دعوتنا

إلى نشوء مدرسة عربية في علم النفس (مذاهب علم النفس، 1972)؛ وفي علم الاجتماع، وفي الفلسفة؛ بل حتى في صنع لعبة الطفل، وفي شخصية المواطن، وفي النمط الحضاري والتواصلي.

ث/ من الشخصية الراهنة (القائمة، الموصوفة، الواقعية) إلى الشخصية المرغوبة، التلازم بين الواقعي والينبغي: تقودنا معرفتنا بالواقع، للمجتمع والإنسان أو للشخصية الفردية وللذات الجماعية، إلى التوتر فالبحث عن المآل، عن التنبؤ والتحكم، عن التغييرانية [النظرية في التغيير. النزعة الجامعة للتغيير] طلباً للتكيفانية. فوصف التيارات الفلسفية، كوصف الأنماط السلوكية والتفكيرية، خطوة تؤدي إلى التحكم والتنبؤ. ثم، تبعاً لهذه الخطوات، علينا النظر في مهمة أساسية الآن هي: التحكم بالسلوكات القائمة؛ والتنبؤ لبناء الذهنية بل الشخصية التي ينبغي أن تكون وتحاكم وتفكر.

إن شئنا التلذذ الريشي اللفظي هنا، والمحرّر وهمياً من توتر وإحباط ومشاعر بخيبة الأمل، فإننا سنغرق في التكرار، بألفاظ مختلفة، لما سبق أن جابهناه أعلاه؛ والذي خلاصته: إن الشخصية المرغوبة تكون خاضعة ومُخضعة للعقلاني الحي المتكامل مع قوى الإنسان الأخرى؛ وتكون شخصية حرة، متحركة في حقل غير جارج، وعلائقية أندادية، وتواصلية تقودها القيم الأفقية وتعاوض الأبعاد المتعددة (تجريبية ومتعالية، عقلانية وتاريخية) للإنسان أمام الآخر بل وأمام الألوهية... والكلام الجميل، من هذا القبيل، كثير: مبذول هو؛ ومعروف كالقلق والإنجرافات، يغرق ويغرق.

يقدم خطاب نمطنا الحضاري، الذي قلنا إنه إسهامي استيعابي حيال السلع أو الأفكار المتصارعة اليوم في عالم السياسة والاقتصاد، الخبرة البشرية في أشموله بناء أي في نسق من المفاهيم الغير ذاتية والغير جزئية. وذلك النسق، القائم على قوانين أشملية أعمية، يقدم نظراً في الحقيقة والوعي، في الفكر والمادة، في الحياة والعلائقية. وإذا كان

يجوز لنا أن نكرر الواضح هنا، ونعاند كالطفل واللاسوي ما هو شائع بسيط، فسنقول: إن ذلك الخطاب في العقل والتاريخ والوجود، أو في المعرفة والأسيات والقيميات، سيقوم بدور العقل والمحرك والنسج للتكيفانية.

2 - نحو المشروع المستقبلي للإنسان والحضارة والقيمة، الوعي بالأخْذوثي والينبغي والتخيُّلي:

الفلسفة، في التكيفانية المتناقحة الإضرامية، اهتمام بالإنسان في أبعاده المتكاملة. ليس فقط بذلك الإنسان الرخو أو المدلل الذي يقال له: تستطيع أن تعطي حياتك وماضيك المعنى الذي تود، والاتجاه الذي ترغب به؛ وليس فقط بذلك الإنسان الذي يعي سلطة المعتم واللاعقلاني [والمسبق، والنسق، والبنية، والبارادغم - المثال النموذجي - واللغة، واللاوعي] على الواضح والفكر، وعلى الأنا المفكر والعقل، على التاريخي والرمزي. تكفّ الفلسفة عن أن تكون اجترار موضوعاتها القديمة، ويخف الكلام عن عقمها أو موتها، متى صارت تنغرس وتبذر أكثر فأكثر داخل الحقل النفسي الاجتماعي للإنسان (أو للعلوم الإنسانية الاجتماعية التاريخية)؛ بل وأيضاً متى صارت تُمرِّز وتبني وتبني على موقع الإنسان الغفل (البرغي، من لا وجه له، الرقم) أو المهمَّش، والمنجرح، والمنسي، والمنغلب؛ وبل بالعلائقية الاجتماعية، بالفعل السياسي والاقتصادي، بمحاورة العدالة (والديمقراطية، والحرية، والحرمان والتوزيع)؛ بالتضامن والتماسك، بالإنسان في كليته وبكل إنسان، بالأيسي واليسي.

إن الفلسفة، في التكيفانية العربية، تحقق ذاتها عندما تأخذ في العمل على أن تبتعد بقوة وإرادة عن أن تكرر، على نحو خطي طولاني، موضوعات تقليدية أو موضوعات تراثها الخاص؛ وعلى أن تبتعد عن أن تكون بلا ذاكرة منقطعة الجذور مقطوعة عن ماضيها. ولا تتحقق تلك الاتزانة إلا بالتمركز حول موضوع صلب، وفي ميدان صلب، أي حول

الإنسان في عالمه هنا وهذا، ويومه هذا، ووجوده اليوم والهُنا. إن فلسفات قرأناها عربياً كالوجودانية والشخصانية، كالانسانوية أو المثالية والتأويلية والتفكيكية والبنوية، وما إلى ذلك من أدروجات تأتي من فكر مترف رخو ومائع، هي فلسفات شبه صلبة: ليس لها الصرامة أو الدقة التي نراها في الوضعانية المحدثّة أو فلسفات اللغة والتحليل (على سبيل المثال). ولعل الفلسفة التي تتحرك على أرض أصلب هي التي لا تَحْتَرَل، وتعني المهمّش والصامت أو المعتمّ عليه، المستترّ والمسبق، فنحاول التعلم منه وتجاوزه أو توظيفه والاعتناء به: وذلك على صعيد الفكر، والمجتمع، واللغة، والإنسان، والعلائق. وتحاول أن تقول لما هو واضح عقلاني ورسمي، لما هو مؤسّس وفكري. ومفكّر، إنه ليس المهيمن والسيد والنهائي أو الواحد والكافي والمستقل. بذلك نكفّ عن طرح أسئلة غير خصبة حول موضوع الفلسفة أو جدواها، حول انعدام موضوعها أو إحالتها إلى مجرد أبيستيمولوجيا، أو إلى تحليل لا أكثر لقضايا العلم ومشكلات اللغة، أو إلى مشروع مغلق ومجالٍ محصور ضيق.

لا نريد الفلسفة التي تقتصر على النظر في العقل والعقلانية، أو على التحليل النقدي والبحث في الأنا المحض، والفكر المحض، والأبيستيمولوجيا وحدها أو المعارف عامة. فالوجه الآخر للفلسفة مرغوب، موعى به، منادى عليه: وهو يستدعينا، نطلبه ويستثيرنا. وبكلمات غير قليلة، فالفلسفة تبغي المنفعة المادية؛ أو البحث في الوسائل المؤدية إلى المفيد في حياة الإنسان، وإلى ما هو عملي، وعلائقي، وكسبي، ورافع لمستويات العيش أو لمجابهة اللقمة والطبيعة والسلطة. الفلسفة تعضية لما هو تقدّم تقني، وعلمي، ومادي؛ الفلسفة دراسة نقدية ملحاحة إضرامية لما هو إستنتاجي، ووضعي، وتطبيقي عملي؛ ولما هو عقل، ولما لا يبغي المنفعة المادية المباشرة؛ ولما هو عقلاني وما هو لا علم ولا عقل؛ وحتى للعقلانية المؤسّسة الناجحة كما للعقلانية المأزومة.

تنتقد فلسفتنا اليوم الميتافيزيقيا، بل والميتافيزيقيات. وتزيل الركam عن العقلانية التي حورت باسم العقليمانية حيناً، أو باسم التراثانية والمناولية أحياناً كثيرة. إن العقلانية في الفكر العربي الراهن تُمازق وتُحرّض على إزالة الجارج، وعلى اتّباعها وإضرامها، على تعميقها وتوسيعها أو تمديدتها ومُطلقيتها: تأزمت بفعل الممارسة، والطارئات التاريخية، والعقبات العلوميائية [الأبيستيمولوجية]. وتأتي دراسة الفلسفة العربية الإسلامية بمثابة مَتاحَة [فرصة، مَسْنَحَة] للتوتير والتحرير، لنقد العقل أو تصوراتهم للعقل. ولنقد الممارسة عندهم والنص. إننا لا نستطيع إلغاء نظر الأسلاف في العقل الفعال، وسلسلة العقول، وإشكالية الأصل (والإنشاق، والإشراق، والصدور)؛ لكننا قد نستطيع إعادة معنية تلك المباحث، أو ذلك المقال في الإنسان وفي المبدأ الأول، بحيث نفجّر، وننقض، ونتنقد، ونتجاوز؛ مُدْخِلين الجديد، والمعتم، والمستور؛ مُحَرِّكين العقلاني المحض، والعقلاني الغائي الممارس، العقل المركزية أو التمحور حول العقل والمجرد والمنزّه؛ والعقل الذي هو مُركز حول الفعل، أو مركزية الفعل، والذهاب باب اللامتوقف بينهما بحيث لا نعزو كل حقيقة للعقل أو للمنهج العقلاني، ولا إلى الواقع أو الوضعي والمادي أو المنهج التجريبي. إذ بهذا وحده أو بذاك وحده نبتّر الإنسان: تنحيز؛ ثم ننزلق إلى الأحادية، ورفض الجدلية والتداخل المتغاذي بين العقلاني والتجريبي والحدسي.

هل تنطلق الاتزانة الضرامية المحرّكة في الفكر الفلسفي الراهن من منصة خارجية أم من فيّاويّة الذات وواقها وطموحاتها الاحتمالية المشروعة؟ لم تبقَ اليوم في موقف يشبه موقف بدوي، أو ز. ن. محمود، أو غيرهما ممن اتكأ برهة على الظاهراتية أو الشخصانية. مثلاً، إن التحليل النفسي وإذ يُشغَل كطريقة، أو أداة، ليس هو المعروف عند فرويد أو غيره كالتيارات الاجتماعية السياسية في التحليل. يضاف إلى ذلك أننا انتقدناه بشدة، وأشرنا مراراً إلى أن استعمالنا لمصطلحاته هو للتسهيل ورّيثي أو برغماتي إذ نستطيع إلغائها واستعمال مصطلحات

محلية (صوفية، عائدة لأصول الفقه). لقد قسمنا التراث تبعاً لتقسيمنا للجهاز النفسي؛ ثم إننا انتهاضاً من ذلك التصنيف كنا نحاول التغيير في المواقع والدوائر، في الرؤية والدور، في المناهج والأغراض (المواضيع)، في العلائق والميادين، في توجه الإنسان والعقل بين الذات والموضوع، في التوكيد الذاتي والصحة الانفعالية للأسيات والمعرفيات والقيميات، في السير اللامتوقف إلى الرشداية أو النضج. أخيراً، بدا أماننا أن التكيفانية وعي وإرادة ينطلقان من تحليل الواقع والينبغي، المَرَضِي والصحي، المأخوذَين معاً. وهي استراتيجيا، وتغيرانية، ومحاورة، ومحاورة للفلسفات السائدة في العالم، ورد أو استجابة عقلانية على مثيرات خارجية، ومحركات داخلية، وبواعث اجتماعية، ونزعات بشرية. إنها الرغبة بالخلود، بالصحة النفسية والرضى الإيجابي عن الذات داخل عالم السلعة القائم والقادم، بالاتزانة الدينامية والنضج اللامتلبث.

3 - الوعي باللاحدوثي والينبغي، بالمثالي والتخييلي، بالرمزي والشطحي:

قد يجرح الفكر الفلسفي المحض كثرة الاستعاري والمجازي أو الانتساج طبقاً للحمّة الرمزي وسدى اللفظي (التخييلي، الأسطوري، إلخ...). لكن لا بد من الوعي بأن كل فلسفة تَجَنح لصياغة مطلقة، وللمركز حول مبدأ عام لمبادئها وركائزها؛ وبأنه لا شيء كوههم سلطة الكلمة يوقع في الشطح والإنفلات، في الوهمي والهروب إلى ما بعد الوعي والواقع. فمن السوّي أن توعى المزالق والأخطار، اللامباشر والحيلي (الناقص، الدفاعي، التلاؤم السلبي...). في كل عملية تسعى لإقامة التكيف الواعي المفكرن، أو لتوفير التّضج الإنفعالي، أو لوضع خطة رائدة أو لتصور ذات مثالية أو حتى لإنتاج فلسفة.